

## デカルトと身心問題

田 島 節 夫

デカルト哲學の眞意や、その成立の様々な動機や、またその歴史的意義については、既に夥しい研究が成し遂げられ、更に最近では、現代思想の各陣營から優れた勞作が積み重ねられている。今日これらに對して更に有意義な何ものかをつけ加えることは、非常に困難な仕事に屬するであらう。我々は、しかし、この上また屋上屋を架そうと意圖するのではないし、殊さら現代的な解釋を自負しているのではない。ここでは、ただ、どこまでも、デカルト自身が明白に述べている若干の根本的見解を、ありのままに取り上げつつ、デカルトに内在した問題をもう一度浮び上らせ、それが果して、現代なお何らかの問題性を持たないかどうか、確かめて見たいのである。そのためには少くとも、傳承的なデカルト像を一應概観して置くのが何かと都合なのであるが、これは殆ど常識になつているのであるからできるだけ割愛して、直ちに問題點に肉薄しよう。

哲學史の通念に従えば、デカルトの哲學は、すべてを知的直觀の連鎖によつて演繹しようとする唯理論であつたと言ふ。理性としての人間精神は、思惟する實體である。かかるものとしてそれは、延長實體としての物質から根本

的に區別され、物的身體から全く獨立した永遠不滅の完全實體でなければならぬ。このような理性の光に照すならば、人間生活を律すべき道德もまた、決定的に確立される筈であろう。かくしてデカルトは近世合理論の父であつたとされる。けれどもその物心二元論は、身心關係の説明に難點を有したから、この解決は續く近世形而上學の課題になつたと言われるであろう。確かにデカルトが、史上、このような役割を果したことは、疑いないようである。しかしひとたび彼の思想そのものを問題として見るとき、以上のような見方が全く皮相であることは、直ちに知られるのである。規則論の讀者は、そこで直観 *intuitus* の半面にいかに枚擧 *enumeratio* が重視され、<sup>(1)</sup> 演繹 *deductio* の半面にいかに歸納 *inductio* が重んぜられているかを見て驚かねばならない。また身心分離の二元論に立つた筈のデカルトは、そのくせ半面では、終始一貫して身心合一觀を抱いているのである。さればこそ、道德論に到つては、深く彼の關心を占めたものが、暫定的道德 *morale provisoire* の問題であつたことは、<sup>(2)</sup> 周知の通りであろう。これらの事實は、すべて、この哲人の再檢討を興味あらしめているものであるが、我々はここで、身心合一の問題をデカルトがいかに理解していたかということのみ、取り上げて追究しようと思う。けれど、第一に、今指摘された事柄はすべて、デカルトの關心が、専ら、身體を持つて世界の内に生きる具體的人間に向つていたことを示すのであり、身心問題は、かかる意味において、その最重要性を疑わしめないからである。そして第二に、この問題は、有名でありながら、殆ど顧みられなかつたものだからである。多くの人は、スピノザやライブニッツ、少くともマルブランシュに、その解決を預けるべきであると考へた。<sup>(4)</sup> しかしそれは全く誤りである。平行論も豫定調和説も、そして機會原因論も、デカルトに存在した問題の否定なのであり、斷じてその解決ではなかつたのであ

註 (1) Cf. Regulae, Reg. 7, 10, 11. デカルトの枚擧 *enumeratio* の思想は見逃され易いものであるが、例えば哲學家フイエがデカルトの方法の中でこれを本質的なものとして重視していることに注意して置く。 Cf. E. Bréhier: *Histoire de la philosophie*, t. II, 1, p. 62 et suiv. デカルトの枚擧を主題的に研究したものは、R. Hubert: *La théorie cartésienne de l'énumération*, *Revue de métaphysique et de morale*, 1916. がある。その他、認識論の見地からデカルトの方法を研究したものは、筆者が今知る限り、H. Heimsöth: *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, Gießen 1912. 1te Hälfte, s. 55f. E. Cassirer: *Erkenntnisproblem*, Bd. I, Berlin 1922, s. 475f. 等と言及が見られる。

(2) デカルトの「演繹」の概念は獨自のものである。それは決して、所謂「普遍からの特殊の導出を意味したのではなく、むしろその逆であった。 Cf. Reg. 12, A. T. t. X, p. 328, 329. 従って、論理學の常識となつてゐるような「演繹」と「歸納」の對立は、デカルトには存在しない。兩者の關係については、Reg. 7, A. T. t. X, p. 388, 89, Reg. II, p. 407 等参照。

(3) 暫定的道德は、メナールの言う如く、「身心合一の『混成的平面における』行動の要求に答えるものである。 Cf. p. Mesnard: *Essai sur la morale de Descartes*, Paris 1938, p. 63-64.

(4) 例えばアムランは言う。「歴史は、『機會原因論をば、精神において、真理において、身心關係に關する唯一のデカルト的學說として、留保したものである』と。 Cf. O. Hamelin: *Le système de Descartes*, Paris 1911, p. 283 et suiv.

## 一 身心問題

言うまでもなく、物と心の分離は、デカルト哲學の根本的テーゼである。精神を純粹な思惟として立てる一方、物質から、中世哲學の實體形相をはぎとつて、物質を性質なき延長に、運動を位置の變化に還元すること、ここに

デカルトの獨創があり苦心があつた。しかし彼がこのため拂つた代價は大きいと言わねばならない。數學的自然學を決定的に樹立させたこの思想が、同時にまた、生後まだ幼かつたこの學問には、致命傷を齎している。彼はまさにこのため、ニュートンのように物質に力的な質量を考えることができなかった。ところで、同じ奇妙なパラドックスが、彼の形而上學においては更に深刻なのである。靈魂も身體も各々不完全な實體であり結合して初めて完全な實體即ち人間になるという聖トマス（註1）の説を斥けたデカルトは、根本的に別々な思惟と延長という二大原理によつて、身心の實在的區別を確立する。靈魂も身體も、各々完全な實體であり、相互に獨立し、分離して存在せねばならない。かくして初めて、靈魂の永生も完全に證明されるのであらう。ところが、それにも拘らず、彼はまた、身心の實體的結合を認めるのである。それも、やむを得ずというのではなく積極的に認めていたと言ふべきであらう。ただし彼の體系そのものが、身心結合した感覺的生の實在を論據として、初めて成立するのである。（註2）しかし彼が證明したのは身心の區別であつた。では合一はいかに説明されるべきか。それは原理上不可能ではないか。松果腺の假説で彼が満足したとは考えられない。松果腺もまた延長物である。これに氣づかないデカルトではあるまい。實を言えば、デカルトから齊合的解決を期待することよりも、彼が一體何ゆえに、またそもそものいかなる問題として、この問題を包懷していたかを、吟味することの方が大切なのである。そして我々は、デカルト學者、例えば合一の思想をスコラ哲學からの借用物であつたとするアムランの見解（註3）よりは、これを「自然が私に教えるのである」というデカルト自身の言葉に信を置かねばならない。ではまず、理論的主著の吟味から始めよう。

註 (1) ジルソンの同種の事柄を強調しよう。 Cf. E. Gilson : *Commentaire*, nouv. éd. Paris 1947, p. 434.

(2) Cf. Hamelin : *ouv. cit.* p. 22.

## 1 方法的懷疑における身體

デカルトは一體何によつて、身心分離の決定的な一步を踏み出したのであろうか。言うまでもなく、方法的懷疑によつてである。もしも疑い得る一切が疑われて、しかも確實な何ものかが残るとすれば、疑われたものと残つたものとの間には、明白な區別が劃されねばならない。「省察」は、「疑いを容れ得るもの」について仔細に追究するかくしてまず、疑われるものは、感覺である。感覺は、微小なものと遠隔のものに關して、屢々我々を欺くであらう。しかしそれのみではない。「今、私がここにいること」、「この體が私のものであること」、といった自明な事柄さえも、決して充分確實ではないとされる。なぜなら夢中の意識は屢々同様な錯覺を起すからであり、私が絶えず夢を見ているのではないという絶對的な保證は、どこにも得られないからである。しかし、夢みられるものや空想されるものが虚偽であるとしても、それらを構成する單純な一般的要素に關する限り、そこには常に眞なるものが含まれるのではなからうか。想像上の怪物も、實在する動物の正しい各部分を組合わせてつくられる。虚構の繪畫も、本當の色で畫かれる。かくして種々な構成物に共通する普遍的單純要素を求めて行くならば、我々は結局、物體性、延長、形態、量、數、場所、時間といった一般的规定に達するであらう。我々が眠つていようと覺めていようと、二と三の和はいつも五であり、四角形は常に四邊しか有しないのであるから、これらは常に眞なるものを含むであらう。このようにして、「至つて單純で極めて一般的なもののみを取り扱い、それが世界の内に存在するか否かを殆ど顧みない學問」、即ち數論と幾何學とは、確實で疑い得ない認識を齎すのではなからうか。しかし今一

歩懷疑を徹底して見る。假に、全能の神が、我々を、常住誤つように創造したとして見よう。或いは、強力老獪な惡靈が我々をすつかり民にかけていると假定して見よう。もはや我々は何ものにも信を置くわけに行きまい。かくして疑い得る一切は疑われた。確實に残つたのは、疑う自我、思惟する自我の存在だけである……………

右のような懷疑の過程は重要なものを含んでいる。デカルトはすべてを疑つたといつても、經驗全般の確實性に對して、決して無難作な態度は示さなかつた。經驗は多様であり、その呈示する確實性もまた、決して一樣ではあり得ないのである。通常デカルト學者によれば、懷疑は二段階に分けられるであろう。即ち懷疑の對象は、まず感覺的確信一般であり、次に理性的認識一般である、と。そうしてこの第二段階の懷疑が、特に誇張的懷疑 *doute hyperbolique* もしくは形而上學的懷疑 *doute métaphysique* と呼ばれる。後者では特に、欺瞞者としての神乃至惡靈の假説が導入されているわけである。しかし少しく注意すれば、これら二段階の間に、今一つの明瞭な段階が介在していることは、たやすく氣づかれるであろう。第一に疑われたのは、外的事物に關する感覺的確信であり、疑いの根據とされたのは、「微小なもの、遠隔のもの」に關する日常的錯覺であつた。ところがその次に疑われるのは、身體を持つた私が今ここに居る、という確實性であつて、これははじめのとは全く別な根據、即ち「絶え間ない夢」の假定によつてでなければ、疑われない。これはまさしく、明らかに、懷疑の新段階なのである。<sup>(3)</sup>そして更に第三の段階に到つて、初めて理性的認識が、「欺く神」乃至「惡靈」の假定によつて疑われる。初めの懷疑は世界の内の存在に關しているが、この最後のものは、「世界の内に存在するか否かを顧みない」認識、換言すれば、存在定立を排去された本質直觀を問題としてゐる。これは後になれば、神の誠實の原理によつて、その絶對確實性を基礎づけられるであろう。そうして次節で見て行くように、神の善意は、最初の感覺的確信にも、或る

仕方で及ぼされるものである。しかし中間にあるもの、即ち身體を持つた私が今ここに居ることは、確かに世界の内の存在の問題であるにも拘らず、デカルトはこれと第一のもののとの相違を明瞭に自覺しているのである。このことは、彼が原本的経験を極めて注意深く反省していたことを示すであろう。身心は、今ここで合一しているのである。身體の存在が夢を假定して疑われたということは、逆に言えばとりもなおさず、覺めたる自我が身體を持つ自我でなければならぬ、ということを意味せねばならない。それは果して、單に認識の問題として、感覺的確信に解消される性質のものであつたらうか。我々は彼の形而上學全體に亘つてこの點を確かめねばならぬ。

註 (1) *Meditatio, I, A. T. t. VII, P. 15, t. IX, P. 14.*

(2) *ibid. t. VII, P. 20, t. IX, P. 16.*

(3) この段階は、デカルトが懷疑を説いている他の著書（「方法叙説」「哲學原理」「真理の探究」）では、必ずしも明らかでない。特に「方法叙説」では、第一段階の懷疑が第二部、いわゆる誇張的懷疑は第四部で初めて現れる。しかし「省察」では、懷疑はすべて第一省察に纏められているので、この點に注目してルフェーヴルは、マルクス主義的見地から、「省察」におけるデカルトを非難している。デカルトは科學に有效な方法的懷疑と、形而上學的陷弊である誇張的懷疑とを、「方法叙説」では事實上區別していたに拘らず、「省察」では前者から後者へ「直接に移行する」のである、と。しかし非難する立場はともかくとして、事實は或る意味で正反對なものがあつたことを理解すべきであらう。却つて「省察」においては、懷疑の性質が組織的に考察され、嚴密な段階が劃されているのである。ルフェーヴルは更に、二種類の懷疑の間には、デカルトが不當に飛躍した「斷絶」「非連續」があると云つてゐるが、ちょうどその斷絶と思われ場所、身體的存在の問題になつてゐることに注意せねばならぬ。Cl. H. Lefebvre: *Descartes, Paris 1947, P. 278.*

## 2 形而上學における身體

「省察」の表題によれば、第一哲學は、「神の存在、及び人間の靈魂と肉體との區別を論證する」ものである。しかし省察の概要を誌して、デカルトはまた次のように言う。なるほどそこでは「精神が實在的に身體から區別せられる」ことが證明せられるのであるが、「それにも拘らず精神が身體に、これと或る統一をなす程密接に結合せられて<sup>(1)</sup>いる」ことが示されるのである、と。即ち身心は、實在的に區別されながら、しかも合一して居らねばならぬのである。このような矛盾的な表明はいかなる把握に基づいていたのであろうか。省察に明示されている限りにおいて、この問題を探つて見よう。

まず身心分離という點から言えば、通常カルテジアニズムとして承認されているものは、一見何の疑いも残さなうに思われるであらう。身體の存在は懷疑によつて斥けられる。身體は延長物として思惟から區別される。身體は心を閉め出し、心もまたあらゆる身體的要素を振り捨てる。心としての私は、「榮養を取るもの」でもなく、「歩行するもの」でもなく、そして「感覺するもの」でさえもないであらう。感覺は身體を條件とするものである。私は、感覺するものではなくて、感覺すると考へるものでなければならぬ。有名な蜜蠟の例は、このことを證明するであらう。熱によつて千變萬化するこの物質は、蜜蠟として感覺されるのではなく、思惟によつて、蜜蠟たることを判斷されるのである。認識する私は、判斷する思惟であり、思惟以外のあらゆるものから遮斷されている。しかしこのような思惟が、無限者、完全者の觀念を宿すとすれば、その觀念の作者は、有限にして不完全な私ではあり得ないから、完全なる神自身が、その優勝の原因でなければならぬ。また不完全な私は、自己原因である



ことができないから、私自身神の被造物でなければならない。神はまさに完全であるが故に、存在し、私を創造し、萬物を創造する。そして完全な神は、善であり、誠實であり、私を欺かぬ筈であるから、私が思惟によつて明晰判明に理解するものは、まさしく眞なるものである、ということになるであらう。勿論このような論證には問題が含まれているとしても、心を純粹な思惟として、身體的感覚から離脱させる點では、デカルトは充分説得的であるように見える。蜜蠟の例につけ加えて、彼は次のような殆ど抵抗なしに受け入れられる實例をあげている。「たまたま私が、窓から、道を歩く人々を眺めたとする。彼らを見て私は、蜜蠟が見えると言うのと全く同じように、まちがいなしに、人が見えると言うのである。けれども私は、帽子やマントのほかに何を見ているであらうか。それらはバネ仕掛で動く人造人間に被せられているのかも知れない。しかし私は、彼らが本當の人間であることを判斷するのである。かくの如く私は、目に見えると思われたものも、ひとえに私の精神の内にある判斷の能力によつてのみ、理解している」<sup>(2)</sup>と。かくして心は、専ら判斷する思惟として完全に純化される一方、身體を含めてあらゆる物體は、もはや感覺的不分明性を拭い去られ、全く明晰判明な判斷の對象となる。各々は、今や完全に明晰判明な二種類の實體として區分されたのであるから、二元的分離は決定的でなければならない。思惟する私は、身體を持たぬ靈魂である。けれども、かくの如きが、デカルトの立場であつたであらうか。

既に方法的懷疑において、身體が獨自な位置を占めていたことは、さきに見た通りである。しかしその身體も疑いによつて斥けられ、疑う私のみが明證的に殘留したとすれば、私と身體との區別は確立されている筈であらう。自我は、身體から切り離された思惟でなければならぬまい。ところがデカルトは、直ちにそこまで行かず、極めて示唆的な表白を挿みながら、立ち停つている。「これまで、私の存在の考察に心を向けた時に、自づから私の精神の

内に生れ出た思想、ほかでもない私の唯一の本性から、私に吹き込まれた思想<sup>(3)</sup>が存在するのであり、それは、何よりもまず、私が身體を持つということであつた、と。ここでも我々は、デカルトの内に、自我の明證とも身心分離とも明らかに異つた理解が存在したことを知るであらう。身體を持つことが、私の本性なのである。しかし身體とはいかなるものであらうか。

デカルトは、身體が、「諸部分の總體としての機械、死骸に見られる如き骨や肉からできた機械<sup>(4)</sup>」であることを知つていた。だからこの物體を、「精神によつて把握した通りに記述する」ならば、それは「形によつて限られ、場所によつて圍まれ、他のあらゆる部分を押しのける如く空間を充たし……（感官）によつて知覺され、自らによつてでなく他のものによつて動かされる」筈であり、自ら動かす力、感覺し、思惟する力を持つとは考えられないであらう。それは明晰判明な延長物として、いわば、靈魂の不在證明書をデカルトに差し出すのである。彼は望み通りのものを手に入れたのではないか。しかしここで彼が表明しているのは、稍々異つた見解である。「かような能力（自ら動かし、感覺し、思惟する力）が、或る物體の内に見出されることに、私はむしろ驚いたのである<sup>(5)</sup>」、と。このようにデカルトにおける身心の區別は、明らかに、絶えず身心合一の承認を伴つてゐる。私は、「身體を持ち」、「身體の内」にある。それは、「私の唯一の本性」であり、デカルトの驚きだつたのである。

省察の最後でデカルトが歩んだ道は、險しいものであつた。第六省察が、「物質的事物の存在並びに精神と身體との實在的區別について」と題されながら、實はかなり複雑な意圖を藏していたことは、種々な點から窺われるが、以上の如き身心合一觀が絶えずデカルトにつきまとうていたことを考えるならば、彼の根本的關心について、もはや全く疑いの餘地はなくなるのである。靈魂の獨立、神の存在を論證した彼は、今やその身心區別の見地を、合一

觀に調和させねばならない。自我を思惟として把握した哲學者は、第六省察の全體を擡げて、具體的人間の回復に努めているのである。二元論と合一觀の對立は、ここでは徹底した仕方で行き受けられる。一方においてデカルトは、感覺のみならず想像力さえも、精神にとつて非本質的であり、不必要であると考ええる。想像は、物體に向けられた「心の新な緊張」<sup>(7)</sup>であり、悟性作用ではない故に、たとえそれがなくなるとも、「私は現在あるのと同じ」<sup>(7)</sup>でなければならぬ。このような私が、「身體なしに存在することは確かである」<sup>(8)</sup>、とデカルトは明言する。ところが他方においては、全く反對のことが認められねばならない。私が、身體を持ち、身體の内にある、と言われて來た合一觀は、更に決定的な一步を進めて表明される。彼は言う。「自然は、苦痛、飢え、渴き、等々の感覺によつて、恰も水先案内が船の中に居る如く私が身體の中に居るのみでなく、それ以上にこの身體と極めて緊密に結合され、これと一體をなす如く融合されていることを教えるのである」<sup>(9)</sup>、と。かかる自然の教示は、決して單なる感覺的確信ではないであろう。却つて感覺こそは、この合一の結果である、とデカルトは考える。「これら渴き、飢え、苦痛等々の感覺は、身心の合一と、そしていわば融合とから生じた或る不分明な思惟の仕方にはかならない」<sup>(10)</sup>と。身心合一は、感覺以前の事實であり、感覺を生ぜしめる根源なのである。しかしこのように身體と合一する私自身は、やはり思惟する私、純粹悟性としての私ではなからうか。ところがデカルトはレギュスに宛てて、もし天使が人體に宿るならば、それは恰も船頭が船を見やる如く、身體を悟性によつて判明に知覺するのみであろう、という意味のことを書き送つてゐる。<sup>(11)</sup>問題は人間だつたのである。かくしてデカルトにおける身心關係の矛盾は、ここでは自我の分裂として現れてゐる。一方は身體なき純粹な悟性作用、知的直觀としての思惟を營むもの、いわば天使的な私であり、他方は身體と合一して思惟するもの、即ちまさしく人間としての私でなければならぬ。兩者はいかに

關係し、またいずれに重みがかけられていたのであらうか。この點我々は、殆ど争いの餘地を見出さない。けだしデカルトが第四省察で既に説いている一種の判斷主意説は、或る程度この問題に對する答であると言つてよいからである。

第二省察で、思惟するものを、「疑ひ、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲せぬ、なおまた想像し、感覺するもの」として、全的に定義したデカルトは、第四省察では、かかる全人的見地から、悟性の機能を限定している。悟性は判斷を下さない。それはただ觀念を知覺するものである。それは可能的には無限の範圍に及び得るとしても、現實的には「私において甚だ小さく非常に有限なもの」<sup>(13)</sup>であり、明晰判明な無謬性を持つとしても、それ自身だけでは、偽でないと同様に殆ど眞であるとも言えないものの如く解されている。なぜなら、悟性が知覺する觀念に判斷を下し、眞偽を成り立たせるものは、ただ自由意志のみだからである。そして悟性が有限であるのに對して、意志はまさに無限大であり、眞に、人間における神の似姿であると言われるであらう。ところがこの意志は、まさにかくの如く無限であり、有限的悟性を超越しているが故にこそ、それだけ益々感覺的不分明性を引き受けねばならず、人間固有の誤謬の危険にさらされねばならない。<sup>(15)</sup>かかる逆說的構造の底には、まさしく感覺の根源として、身體が存在する筈である。ここでは思惟は、いわば神と身體との間の逆說的緊張として現れて来る。そしてこのような問題意識こそは、最後に、第六省察の後半で、辯神論的平面に展開されているものと、本質的に無縁ではないと考えられる。

さて事情かくの如くであるとすれば、思惟する私が、あくまでも身體と合一したものの、即ち感覺する存在であつたということは、全く明らかであると思われる。さればこそ、感覺の問題は、今や重大な意義を帯びて、デカルト

に現れて來るのである。感覺もまた、我々を創つた善なる神の賜でなければならぬ。そうすると感覺が一般に教えるもの、即ち外界に物質的事物が存在するということは、眞であることが證明されるから、自然學は下からも基礎づけられるが、他面において感覺が屢々我々を欺くということは、神の誠實を疑わしめるであらう。この難問を切り抜けるため、デカルトはまず感覺の役割を實用主義的に制限する。感覺は、本來ただ、身心からなる合成體にとつて、「一體何が有益で、何が有害であるかを精神に指示するため、自然によつて與えられてゐるのであり、その限りにおいて充分に明晰判明である」<sup>(16)</sup>。それは事物の本質を認識するためのものでないから、この點で我々を欺いても神の善意と抵觸しない。しかし美味に欺かれて食中毒を起すとか、水腫病患者が、彼の生命を危険に陥れる水を欲するとかいう例は、いかにして説明されるか。感覺は我々に有害なものを與えるではないか。そこでデカルトは例の松果腺假説に訴える。本性上不可分で延長を持たない精神は、「身體の全部からではなく、ただ腦髓から、それも恐らく單にそのごく小さな一部分から」<sup>(17)</sup>、特に影響を受けるといふのである。まずこの部分に、全神経系からの運動が傳達されるのであるから、たとえ別な原因からでも、同じ運動が傳達されるならば、精神に同じ感覺をひき起すであらう。この故に、足を切斷された人も、時として、無い足に痛みを覺えるのである。足以外からでも足の痛みがひき起され得るであらう。このように同じ感覺が別な原因からひき起され得る以上、水腫病患者の渴きが生命維持の要求からでなく「或る反對の原因からひき起されるとしても、それがこの場合欺くということとは、反對に身體健康なとき常に欺くということよりも、遙かによいことである」<sup>(18)</sup>、とデカルトは巧妙に主張する。のみならず我々は、同じく神から與えられてゐる悟性の使用によつて、常にそのような誤謬を矯正し、回避することができるのであるから、益々神は善であることになるであらう。さてこのような辯神論は、巧みなものと言えるが、こ

ここで我々が注意せねばならないのは、デカルトが一體何を前提として認め、そしていかなることを證明しているのかということである。彼はまさしく身心合一を事實として承認した上で、この前提に立ちつつ、合一において生ずる感覺の存在が、合一體にとつて（靈魂にとつてではない）、有益であるということを證明している。しかしまさに前提された事柄、即ち合一の可能性そのものは、ここでは證明せられるべき何ものでもなかつたのである。確かに彼は、松果腺の假説を提出しているし、かかる假説に基づく限りでは、殆ど申し分のない仕方では機械論と目的論とを調和させている。しかしそれは、感覺の機構を説明する假説ではあつても、身心合一の説明原理ではなかつたであらう。かくして人體機械論に徹すれば徹する程、即ち反面から言えば、人體に宿つて人體をうち眺める天使の立場を假定すればする程、却つて、デカルトが理解したのは、全く別な事柄であつたと思われる。なぜなら省察の最後は、次の言葉で結はれているからである。「しかしながら實生活の必要は、我々がこれを綿密に吟味する以前に決斷することを余義なくするものであるから、人間生活は特殊な事柄においてはよく誤謬に陥るものであることを告白せねばならず、そして結局、我々の本性の弱さを承認せねばならないのである」<sup>(19)</sup>。

註 (1) A. T. t. VII, p. 15, t. IX, p. II.

(2) *Mediatio*, II, t. IX, p. 24 この見解は一見平凡に見えるが、他人の經驗に關する主知主義的解釋の根本前提に關係するものとして重要な意味を持つ。三世紀後の今日「知覺の現象學」を書いたメルロー・ポンティは、この見解と對決することに大きな意義を見出している。Cf. M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945, p. 41, et *Sens et non sens*, Paris 1948, p. 101-102.

(3) *Mediatio*, II, t. IX, p. 20 この引用は佛譯によつた。ラテン語原文は三木氏の譯にあるように、「私が何であるかを考察したたびごとに私のすゝ私の本性に導かれて云々」と譯すべき簡潔な文章である。省察の佛譯は、デカルトの校閲を經

ものであるから、修正加筆によつて原文よりも意を盡している場合があると考えられる。このほか、佛譯から引用した場合は、すべて同じ理由による。

(4) *ibid.* II, t. VII, p. 26, t. IX, p. 20

(5) *ibid.* t. VII, p. 26, t. IX, p. 20-21

(6) 「概要」においてデカルトは、第六省察では物質の存在、世界の實在、人間は身體を有すること等の證明根據が示されるが、それというのも「これが、かの我々をして精神及び神の認識に達せしめる根據ほど堅固でも分明でもないこと」を認めたらうためである、と斷つてゐる。しかし「をまたま取り扱われた他の種々の問題」の方に、實は彼の眞意が託されてゐたことは、メルセンヌ宛の書簡が示してゐる。「これは内證の話ですが、あの六つの省察は、私の自然學の根據を全部含んでゐるのです。しかしこのことはどうか御他言にならぬように。と申しますのは、アリストテレスに與する人々が、いよいよ又いつ難癖をいつけるでしょうかな……」*Lettre à Mersenne, 28 janv. 1641, t. III.*

(7) *Meditatio VI, t. VII, p. 73, t. IX, p. 58*

(8) *ibid.* t. VII, p. 78, t. IX, p. 62

(9) *ibid.* t. VII, p. 81, t. IX, p. 64. この思想は、方法敍説でも明瞭に述べられてゐる。「水先案内がその船に乗るよう、理性的精神が人體に宿るのでは、いかに不充分であるか。そうではなくて更に、我々のような感情や慾望を持ち、かくして眞の人間を構成するためには、理性的精神は人體にもつと緊密に結合され、統一されていなければならぬ」。Discours, 5e partie, t. VI, p. 59 これは「プラトニスムに對するスコラ哲學の反論と軌を一にするものであるが、デカルトは常に、このよきな表現が適當であると考へてゐたやうである。

(10) *ibid.* t. VII, p. 73, t. IX, p. 58.

(11) *Lettre à Regius, janv. 1642.*

(12) *Meditatio II, t. VII, p. 38, IX, p. 22*

- (13) Meditatio IV, t. VII, p. 57, t. IX, p. 45.
- (14) *ibid.*
- (15) *ibid.* t. VII, p. 58, t. IX, p. 46.
- (16) Meditatio VI, t. VII, p. 83, t. IX, p. 66
- (17) *ibid.* t. VII, p. 86, t. IX, p. 69.
- (18) *ibid.* t. VII, p. 89, t. IX, p. 71.
- (19) *ibid.* t. VII, p. 90, t. IX, p. 72.

## 二 身心合一論とその意義

以上は、主として、デカルトの形而上學省察から、注目に値すると思われる局面を浮び上らせて見たのである。恐らく、三世紀來公認されて來た理性論者、二元論者としてのデカルト像からすれば、ここに見出されたものは、かなり縁遠いかも知れない。しかし我々はただひたすらデカルト自身の言葉に照しつつ、デカルト自身の見解を取り出したのであり、それ以外に何ごとをもなきなかつたのである。にも拘らずどうしてこういう結果が生じたのであろうか。また何ゆえに、かような仕事が必要とされたのであろうか。身心問題がデカルト哲學のアポリアであつたことは、同時代から周知のことであるし、確かに多くの人々が、この難點に注目して來た。そこには當然否定されるべきもの、廢棄されるべきもの、許すべからざる不齊合があると考えられたのである。しかし今や我々は、このことについて一つの論點を確保したのではないであらうか。即ち、そのような解釋こそ、全然事實に悖り、問



題をすっかり顛倒させていることが、確かめられたのでなからうか。實際、身心合一觀は、毫も早晚否定され廢棄されるものとして、デカルトの内に存在したのではなかつたのである。その點では、カントにおける構想力 *Bildungskraft* の場合などとも、事情は大いに異なるであらう。デカルトのこの問題は、決して、初め存在したが後には見失われた、というようなものではない。それどころか彼は、身心區別の半面に絶えず身心合一を考慮することをやめなかつたのであり、少くとも未完成の思想として、合一論を徐々に形成しつつあつたと考えられる。けれど省察以後に彼が表明している見解は、まさしくこのことを、決定的に確認させるものである。以下、これを検討することによつて、我々は目的地に達するであらう。

省察を反駁した唯物論者ガツサンデイに答えて、デカルトは、突慥貧にはあるが、次のような説明を與えて<sup>(1)</sup>いる。まず心の本質からは、あらゆる種類の物體性が排除されねばならない。いかに精妙な物質も精神であることはできないのである。たとえ想像力が何らか物體性を持つように思われても、それは精神が物體に「向う」のであり、物體を「受け入れる」のではない。では身心は、いかに合一するかというと、この場合注意すべきことは、身心の融合を決して二つの物體の混合に比してはならないということである。身心の融合と二物體の混合とは、「全く異つた二つの類のもの」であるとデカルトは斷言する。そこで説明は打ち切られるのである。しかしそのような獨自な融合は、いかにして思惟されるであらうか。原理的に秩序を異にした二實體の間に、そもそもの相相互作用が成り立ち得るであらうか。

幸いにも公女エリザベートの再三の最簡が、徹底的に追求したのは、まさにその點であつたといつてよい。<sup>(2)</sup>公女の質問が、いかに二元論の根本問題を衝くものであつたかは、次に譯し出す數行がよく表しているであらう。「物

體を動かしたり物體から動かされたり致します能力を、非物質的存在に認めますことよりは、心に物質性と延長とを認めますことの方が、わたくしには易しいのでございます。と申しますのは、もし心が物體を報知によつて動かすのでしたら、運動を起す精氣は、知性を持つて居らねばならぬわけでございます。ところがこれは、先生が、物體的なものには、お認めにならぬ點なのでございます。また先生は、形而上學省察の中で、心が物體から動かされ得る旨を、御教示になりましたが、御説明になつたような心が、一旦正しく推理する能力と習慣とを得てから、何か或る蒸氣のためにすつかりこれを失つてしまふとか、身體なしに存續し身體と何の共通點も持たぬ心が、そのように身體から支配されるとか申しますことは、全く腑に落ちぬ點なのでございます<sup>(3)</sup>。ところでこのような疑念に對して、デカルトの再度の返信は、身心の問題を考へるためにいかなる着眼が必要であるかを、懇切に説いてゐるのである。最後に我々は、この私信に言明されてゐる事柄——それは公女をはじめ、殆ど誰にも理解されたとは思われぬ——に即しつゝ、彼の身心合一論が、いかなるものでなければならなかつたかを、可能な限り根本的に再構成して見ようと思う。

1、身心合一の觀念——デカルトは、我々の内に、あらゆる知識の構成の基本をなすものとして、三種の原始觀念、*notions primitives* があると主張する。その一つは、物體における延長の觀念であり、形や運動の觀念は、これをもととして生ずるのである。今一つは、心における思惟、これには悟性の知覺と、意志の傾動 *tendance* とが含まれるであらう。「最後に、とデカルトは説明する、一緒になつております心と身體とにつきましては、我々はそれらの合一の觀念を持つのみでありまして、この觀念には、心が身體を動かしたり、身體が心に働きかけて感覺や情念をひき起すに到ります力 *force* の觀念が依據致すのでございます」と。三つの原始觀念は、各々「そ

れ自身によつてのみ理解され」、「他によつては説明されな」いのであるから、それらをよく識別し、該當する事象を混同しないことに、學問の要諦が存するであろう。身心關係は二物體の關係でもなく、心と心との關係でもない。身心の相互作用を成り立たせるものは、延長でも思惟でもない原始事實としての力なのである。これはいかなることを意味するであらうか。

デカルトはこれを、重力の問題と結びつけて説明している。物體の自然的な落下運動を、我々は衝突や接觸からひき起されるとは考えないであらう。それは、デカルトによれば、「我々が、我々自身の内に、このことを包懷するための獨得な觀念を有している」からなのである。ところがこの觀念は、實は、「心が身體を動かす方式を理解するために、我々に與えられたもの」である、と彼は言う。ここで我々は、この思想がデカルトの體系の内で、本質的に重要な位置を保っていることに氣づかねばならない。そもそも彼が、物質を純粹な幾何學的ひろがり還元し、またそれに應じて思惟を純粹な數學的理性として妥當せしめ、かくして世界からあらゆる實在的性質や內在的力を取り去ろうとしたのは、これらをすべて、いわばこちら側にある身心合一の經驗の内に吸収してしまえと信じたからなのである。我々は確かに、物質的事物が性質や力を持つことを經驗するであらう。しかしデカルトは、これらが、實は、専ら原始事實としての身心合一の場面の内にのみ實在すると考えたからこそ、外的事物の徹底的幾何學化を強行し得たのである。逆に言えば、力や性質が、外界において經驗されるということは、それらが本來の場所としての身心合一の經驗から、いわば倒錯的に外界に轉位され、移入されるという事實によつてのみ、説明されねばならない。「例えば、重力は、實在的性質であつて、我々は、それが、重力を内に有する物體をば、地球の中心へと動かす力を持つという以外に、何の知識も持ち合わさぬと致しましょう。そう致しますと我々は、わけ

もなく、重力がいかにして物體を動かすか、またいかに物體と結びついているかを、了解するのでございます。と申しますのも我々は、我々自身の内に、このことを考えるための獨得な觀念を有することをば經驗するからなのであります。そして我々がこのような觀念を、實在的に物體と何ら區別されるものでない重力に當てはめましますことは、誤つて用いているのであると私は信ずる次第でございます」。

さてこのように、力や性質をすべて主體の側に歸屬せしめつつ、客觀的自然を純粹に幾何學化したことが、彼の自然學を生かしたか殺したか<sup>(5)</sup>は、ここでは問わないことにしよう。問題は原始事實としての合一の觀念が、かくまでして彼の思想體系そのものを支えていたということである。身心合一の思想は、彼の體系から排除されるところか、彼の全體系を成り立たしめる條件とすらいえよう。しかしなぜデカルトはこのような思想を抱いたのであらうか。確かに力の思想は、中世的なものとも言ひ得るであらう。けれどもデカルトは、神祕的な力について語つてゐるのではない。原始觀念としての力は、「我思う」と同じ權利を以つて、明證的に經驗されるものでなければならぬ。力は身心合一の原本的經驗なのであり、言つて見れば、身體的自己のコギトにほかならないのである。かくして我々は、例えば、かのメーヌ・ドウ・ビランが、努力感としての「我働く」から出立したことに想到するであらう。また晩年のエドムント・フッセルが、身體性のコギトを、「我能う ich kann, je peux」として把握したのは、つい最近のことであつたのを、思い起すであらう、實にデカルトは、ビラン自身が理解した以上にフランス哲學の源泉であり、またフッセル自身が稱讃した以上に、現象學の先驅者なのである。<sup>(6)</sup>とはいへ、彼の第一哲學も、自然學も、その唯理論的外觀は、このことと全く無縁な相貌を呈している。しかしその理由を説明してくれるのが、やはり當のデカルト自身であるとすれば、意義深いであらう。

2、身心合一の問題領域——さてデカルトによれば、先の三つの原始觀念は、それぞれ個有な仕方では理解されるものである。まず靈魂即ち思惟は、ただ悟性によつてのみ理解される。次に物體、即ち延長、形、運動は、やはり悟性によつて理解されるが、更に構想力に助けられるとき、遙かによく理解されるものである。そして最後の身心合一は、悟性のみによつても、また構想力を補助としても、不分明にしか知られない。然るにただ感覺による時のみ、それは極めて明らかに理解されるのである。さればこそ、哲學しないもの即ち感官のみを用いるものは、身心の相互作用を疑わず、また身心を唯一のものとして了解する。そこで次のようなことになる。純粹悟性を働かせる形而上學は、我々に靈魂の觀念を熟知させるのに役立ち、主として構想力を働かせて形や運動を考える數學的研究は、物體の觀念を判明に形成する習慣をつける。そして最後に、「身心の合一を理解することは、ただ日常生活や談話のみを用いること、そして思索したり構想力を働かせたりするのを避けること」によつてのみ、學ばれる、とデカルトは説いている。(そして彼は眞面目に物を言っているのであると斷つてゐる)。ここでは「感官の弛緩 *relâchement des sens*」が必要とされるのである。これは一見哲學の斷念の如く見られるかも知れないが、決してそうではない。むしろここからこそ、新たな問題場面が開けて來るのである。彼の道德論その他には、ふれる余裕がないけれども、少くともデカルトが、彼自身の形而上學説に、いかに限られた場所しか與えなかつたかというところを、注意して見ねばならない。問題はもはや、いわゆる形而上學に説明を求めることなく、却つて形而上學そのものの限界を知ること、形而上學こそは、「我々が有する身心合一の觀念の内に不分明性を見出す」當ものであるということをば、反省することだつたのである。かくして彼が打ち立てた明晰判明の形而上學は、今はその權利を神と靈魂に對してだけ保有しながら、人間に對しては拋棄せねばならないことになる。確かに人間は、形

而上學の原理を理解すべきであらう。しかし「その原理を省察するために悟性を屢々用いることは、極めて有害」なのであり、ただ「その結論を記憶し確信すること満足する」のが、最善のことであるとデカルトは言う。その理由は決して形而上學が人知を超えているからではないであらう（デカルトが何より先に示した事柄である）。そうではなく却つて人間自身の方が、形而上學を超えた存在、形而上學によつては盡されない存在なのである。そしてまさしくこのような人間存在の中心的場面を形成するものが、それ自身に個有な明晰性を持つ日常性であると考へられたのであつた。ところで、かかる日常性を含んだ全體的人間、或いは人間的全體こそは、形而上學によつても自然學によつても、不分明にしか思惟されなかつたのであるから、今や、合理的思惟一般の前提及び様式そのものが問題化して來るであらう。實に、デカルトの自覺は、そこまで達していたと思われるのである。

3、身心合一の論理——確かに第一哲學は、身心合一の説明原理として、無力であつたかのである。しかし、ひるがえつて見方を變えるならば、彼は一體いかなることを承認したと言ひ得るであらうか。それは即ち、身心の合一が、思惟としての精神からも（即ち唯理論、唯心論によつても）、また延長としての物體からも（即ち機械的唯物論によつても）、さらに二つの實體としての兩者からも（即ち二元論によつても）、決して説明されぬ原始事實であるということにほかならない。のみならず恐らくそれは、完全なる神に訴えてさへも、説明され得なかつたと考えられる。確かにデカルトは他の所で、身心の離合が全能の神意に基づくという見解を洩してはいる。また既に見たように、合一の結果である感覺的知覺の現存は、合一體そのものの保全に役立つとして、説明されるでもあらう。しかし明晰判明な思惟としての私、即ち「身體がまるでないとしても、依然として本來あるところのものである」<sup>(8)</sup>私は、むしろ身體から離脱することによつて充分に明晰判明な思惟となるのであるから、却つてまさに混濁

を齎す身心合一の、言わば被害者でなければならぬ。神の善意はもはや擁護し得なくなるであらう。デカルトがここで、他の場合の如く神を持ち出さないのは、全く當然であると言わねばならない。神の誠實の原理を含めて、一切の合理化する思惟の論理が、ここまでは挫折するのである。そうしてまさしくこのことこそ、合理的思惟そのものの制約について、デカルトの反省を促したように見える。「人間の精神なるものは、身心の區別と合一とを、充分判明に同時に理解し得ると思われないのでございます。と申しますのは、そのためには身心を唯一のものとして考えつつ、同時に二つのものと考えねばならないわけでございます。これは矛盾だからでございます」。

かくしてデカルトが認めた現實は、もはや論理的思惟に基づく矛盾律そのものをも破壊するものだったのであるから、彼は或る意味で非合理を承認したとも言い得るであらう。しかしデカルトが非合理主義者でないことは勿論である。彼は事實を認めたが、決して思惟することを斷念したのではなかつた。確かに具體的人間は、形式論理を超えた實在であらう。その身心は合一しつつ分裂し、對立しながら統一されているのである。けれどもそれだからと言つて、我々はこの實在を、果して思惟によつて捉え得ないであらうか。むしろデカルトの次のような言葉は、彼の洞察していたものが全く新たな思惟方法の可能性であつたことをすら、思わせるのである。「けだし心に物質性とひろがりとを歸することは、心を身體に合一させて把握することに外ならないのでございまして、これを御把握なされますとともに、御自身の内に深く經驗遊ばされますならば、容易に次の如くお考え頂けるでございましょう。即ち、この思惟にお與えになりました物質性は、思惟そのものではなく、またこの物質のひろがりには、この思惟のひろがりとは別な性質のものであるということ、つまり物質のひろがりとは一定の場所に限定され、他の物體のひろがりをごとくそこから押しつけるものでございますが、思惟のひろがりにはかようなことはないという如き點

でございます。さすれば、身心の合一をお考え下さいまして、必ずまた容易に、身心區別の認識に達せられるに相違ございません。即ち我々は、合一とともに區別を、換言すれば對立における統一を思惟することができるのであり、またそうせねばならない。確かに物質は、あくまでも思惟ではない。しかし身心の合一を考えると、思惟はもはや單なる非延長ではなく、空間もまた、單なる不可透入的物體性のひろがりではないであろう。デカルトはあたかも、對立物の相互浸透する獨自な様相について語っているとしか思われないのであり、そしてかくの如きが、あえて言うならば、ガッサンディとエリザベートの機械的唯物論に對する、デカルトの主張だったのである。

確かに身心問題は、デカルト哲學のアポリアであつたと言つてもよいであろう。身心合一論は、決して理論的著述には仕上げられなかつた。<sup>(10)</sup>しかしその内に含まれた問題性は、疑いもなく全近世を超えて、我々に届いていると言わねばならない。勿論この問題を直接に繼承したのは、近世形而上學であつたし、そこではそれぞれの仕方で、解決がはかられている。或いは機會原因が説かれ、或いは予定調和が説かれ、或いは實體の屬性としての延長が、神の内に持ち込まれて、平行論が打ち立てられた。しかしそれらはいずれもみな合一論を否定することによつて、攝理からの解決をはかつたものであると言える。問題は實在的合一體としての人間ではなくて、神であつたと言わねばなるまい。しかし、デカルトの場合はそうではなかつた。問題は、人間そのものであり、「今ここにある」身体的存在なのである。さればこそデカルトに續いたものは、單に近世合理論のみではなかつたであろう。またドイツ觀念論を支配したあの理性的自我のみでもなかつたのである。それはまた、メーヌ・ドゥ・ビランを経てベルグソンに開花するフランス唯心論の哲學のみでもないであろう。後者が根本において身心關係の哲學者であつたこ



とは確かに偶然でないにしても、デカルトの源泉は汲み盡されたのではない。けだし省察する自我と具身的人間の  
パラドックスが、根本的に再現され、問題化したのは、勝義において、現代に屬する出来事なのである。

註 (1) Cf. Cinqüièmes Réponses, A. T. t. IX.

(2) Trois lettres d' Elisabeth à Descartes, 16 mai-1 juillet 1643.

(3) La 2e lettre.

(4) Descartes à Elisabeth, 21 mai, 28 juin 1643, A. T. t. III.

(5) デカルトは重力乃至引力の如きものが物體に實在するとは考えず、落下が起るのは、地球上の物質の遠心運動の結果、運動性に富む物質が運動性の少い物質を下方に押すためであると考えた。Cf. Principe, 4e partie, 20-24 Le monde, chap. II, 72-8, Lettre à Beaune, 30 avril 1639 etc. しかし、運動一般の概念や惰性律は、彼の輝く發見である。

(6) フッセルは、周知の如く、デカルトの省察を永遠の古典として讚美し、自ら「デカルト的省察」を講じたのであるが、そのデカルト理解はむしろ常識的なものとどまつてゐる。Cf. E. Husserl: Méditations cartésiennes, nouv. éd. Paris 1947, p. 1-21. 身體性を媒介とする相互主觀的還元の問題は、晩年のフッセルの重要なテーマであつたが、彼がデカルトと意識的に結びつけたのは、たゞ自我論的還元思想を通してのみである。

(7) Principe, I, 60.

(8) Meditatio VI, t. VII, p. 73, t. IX, p. 58.

(9) グイエはデカルトにおける二つの非合理として「身心の實體的結合」及び「個人と社會の歴史的結合」の兩者をあげてゐる。Cf. H. Gouhier: Descartes et la vie morale, Revue de métaphysique et de morale, 44e Année, 1937, p. 197

(10) 生前最後に公刊された「情念論」や、その前身をなした斷片では、人體の生理過程の機械論的解明と、事實上存在する身心相互作用の記述とが、身心合一の立場から行われているが、身心合一は前提されているのであつて、解明されているのではない。従つて合一論そのものに關する限り、我々が「省察」から明らかにした以上のものを、期待することはできない。

## 附 記

デカルトの身心合一論を重視した學者としてはジルソンが居る。しかしジルソンは、元來、デカルト哲學形成における中世思想の役割を究明するという彼自身の使命に制約されている。Cf. E. Gilson: *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930, 2<sup>e</sup> partie, III. 3<sup>e</sup> partie. 研究の近頃の頂點を示すものとしては、ラポルトのそれがあるが、これは身心合一論に關しても周到な論究を含むものであつて、その點でも注目すべきものと言えよう。Cf. J. Laporte: *Le rationalisme de Descartes*, nouv. éd. Paris 1950, chap. III. 筆者は研究に従事してゐる當時、この書物が手許になくて、成果を活用することができなかつたのであるが、稿成つた頃初めて一讀する機會を得、碩學の到達點の内に筆者の未熟な理解を多少とも支持するものがあることを信じたのであり、愚説に漸く幾分の自信を得たものである。なお本稿に附隨して試みられたデカルトの方法についての考察は、本論の趣旨を一層補強し、確かにする筈であるが、紙數その他の都合からここでは割愛されたことをお断りして置く。